

# エスニック・チャーチとしての存続と葛藤 戦後 期における在日大韓基督教会を事例に

著者	荻 翔一
著者別名	OGI Shoichi
雑誌名	東洋大学大学院紀要
巻	53
ページ	1-21
発行年	2016
URL	<a href="http://id.nii.ac.jp/1060/00008828/">http://id.nii.ac.jp/1060/00008828/</a>



# エスニック・チャーチとしての存続と葛藤 ——戦後期における在日大韓基督教会を事例に——

社会学研究科社会学専攻博士後期課程 2 年

萩 翔一

## 要旨

本稿は、在日大韓基督教会が戦後期においてどのように再建を果たしたのかを明らかにすることを目的とする。その際、在日コリアン社会におけるキリスト教の位置づけに注目する。戦前の在日大韓基督教会は、日本の植民地支配に抵抗する知識人層や、教育施設の充実によって、労働者層を獲得した。だが、戦後は信者の帰国によって教会の再建が課題となった。祖国の南北分断を背景とする当時の在日コリアン社会のイデオロギー対立は在日大韓基督教会をも巻き込んだ。在日大韓基督教会は、民団と協力関係を築くことによって再建を円滑に進めることができたが、それは上記の対立構造を事実上追認するものでもあった。そのため、同胞全般を布教の対象とするエスニック・チャーチとして葛藤が生じた。

## キーワード

エスニック・チャーチ、在日大韓基督教会、在日コリアン、南北分断、葛藤

## 目次

1. 問題の所在
  - 1-1. 研究の背景と目的
  - 1-2. 先行研究の検討
2. 在日大韓基督教会の形成と戦時下体制による変容
  - 2-1. 留学生の参与と祖国との関係
  - 2-2. 労働者層の流入と信者の増加
  - 2-3. 戦時下体制におけるエスニシティの抑圧
3. 戦後期における在日大韓基督教会の再建と葛藤
  - 3-1. 南北対立の影響
  - 3-2. エスニック・チャーチとしての葛藤

### 3-3. 再建に向けた支援・提携

## 4. 結論

## 1. 問題の所在

### 1-1. 研究の背景と目的

1945年、日本の敗戦による植民地の「解放」以降、在日コリアン<sup>1</sup>社会は、祖国への帰国による人口減少や、南北の分断を背景とする同胞内での思想的対立の激化などによって大きく変容した。そうした中で、在日コリアンが中心となって活動するキリスト教会を代表する教団である在日大韓基督教会<sup>2</sup>は、戦時下に編入されていた日本基督教団から脱退し、エスニック・チャーチとして再建する道を選んだ。

本稿の目的は、戦後期、在日コリアン社会の変動の中で、在日大韓基督教会がどのように再建を果たし、その過程でどのような葛藤を抱えていったのかを明らかにすることである。その際、当該教団が発刊した教会史や牧師の自伝の記述などに依拠しながら、上記の目的にアプローチしていく。また、後述するように、本稿でいう戦後期とは1945～1960年代末までのことを指す。

なお、在日大韓基督教会は1934年にその前身である「在日本朝鮮基督教会」が結成されて以来、数度にわたる名称の変更がなされた<sup>3</sup>。しかし、それらの名称を適宜用いるのは煩雑であるため、「在日大韓基督教会」という表記で統一する。

### 1-2. 先行研究の検討

在日大韓基督教会に関する研究は、広義には移民と宗教の関係を考察する研究に位置づけられる。これまで当該研究領域は、オールドカマーである在日コリアンや、1980年代以降に来日したニューカマーを対象に、彼／彼女らがかかわる主流の宗教の実態を捉えようとする傾向があった。[吉原・クネヒト編2001、李・櫻井編2011、三木・櫻井編2012など]。

しかし、移民に関わる主流の宗教だけをみても、移民と宗教の関係を十分に理解することは当然できない。実際、研究課題の一つとして、エスニック集団とその出自社会における支配的な宗教（＝「チャーチ」型の宗教）との結びつきが自明視されてきたため、エスニック集団とは必ずしも密接な関係を持たない周辺的な宗教（＝「セクト」型の宗教）の問題が考慮されていないことが指摘されている [藤井2001、高橋2013]。

そういった観点から在日コリアン社会の宗教をみていくと、支配的な宗教（儀礼）はチェサ<sup>4</sup>だといえる。例えば、在日本大韓民国民団（以下、民団）の傘下団体である在日本大韓民国民青年会が保有する名簿に登録されている人々を対象とした1993年の調査では、家庭でチェサを催したり参加する割合は、8割以上に及ぶ<sup>5</sup> [福岡・金1997：179-180]。近年、世代交代に加え、「帰化者」や「国際結婚」の増加によって、チェサの維持存続自体が困難な状

況となっているとはいえ〔梁2004：153〕、少なくとも戦後期においてはチェサが、在日コリアン社会において支配的な宗教儀礼であったと理解できよう。

梁愛舜は、チェサについて、「在日朝鮮人社会の思想信条を越えて、「韓国籍」「朝鮮籍」にかかわらず、また経済的状況や社会的立場にかかわりなく、在日朝鮮人のほとんどが体験する宗教儀礼」であり、「在日朝鮮人社会の統合を果たす紐帶的機能を持っていた」と指摘している〔梁2004：5〕。とりわけ注目すべきは、「解放」後、「イデオロギーや政治性を超越した、説得を必要としない民族集団の象徴的結集力となった」と言及している点である〔梁2004：11-12〕。これは戦後期における在日コリアン社会の対立状況においても、チェサが当該社会で支配的な宗教儀礼であるがゆえに、同胞同士の「統合」を可能にした側面があるとみることができる。

では他方で、キリスト教は在日コリアン社会において、どのような立ち位置にあるのだろうか<sup>6</sup>。在日コリアンのキリスト者の信徒総数を在日コリアン人口で割ると、いずれの時期においても在日コリアンのキリスト者は当該人口の1%以下であり、数的にはマイノリティであることがわかる<sup>7</sup>（表1）。さらに、飯田剛史が指摘しているように、キリスト者は教義上、チェサを催したり、参加しないことになっているため〔飯田2002：296〕、在日コリアンのキリスト者は、社会的にも周辺的な人々であるといえる<sup>8</sup>。さらに戦後は、朝鮮の南北分断を背景とする在日コリアン社会のイデオロギー対立が激化し、キリスト者や教会もそれに巻き込まれていったことは看過できない事実である。

また、宗教（儀礼）の特徴から言っても、キリスト教はチェサより維持存続が課題となりやすい。家族内で執り行われるチェサと比べ、一般的に教会という場を形成するキリスト教は、教会を運営するために最低限必要な人員や金銭が求められる。

このように、在日コリアン社会におけるキリスト教の位置づけを踏まえて分析した研究は、管見の限りみられない。在日大韓基督教会を扱った研究はこれまで数多く蓄積されているが〔谷1995、飯田2002、野入2002、崔2010、中西2011、2013、李賢京2011、李恩子2011、呉2012、金2013、2015など〕、その多くは、1960年代末に生まれた在日大韓基督教会の宣教理念に注目し、それを前提とした分析を行っている。

その宣教理念とは、就職差別や指紋押捺拒否問題などの在日コリアンに関する社会運動に対して積極的に取り組んでいくというものである〔中西2013〕。確かに、これは在日大韓基督教会が生み出した独自の理念であり、当該教団を捉える際に重要な特徴だといえる。だがその点に注目するあまり、それ以前の時期、すなわち1945年の終戦から1960年代末までの宣教理念の転換までの期間（本稿でいう戦後期）の在日大韓基督教会の動向は、ほとんど検討されてこなかったように思える。

これまで指摘した在日コリアン社会におけるキリスト教の位置づけを踏まえれば、戦後に教会を再建することは人員的、経済的、さらには当該社会のイデオロギー対立の影響という

点からみても困難であったと考えられる。在日大韓基督教会はそうした状況下で、どのような選択をすることによって再建を果たしていったのだろうか。それを明らかにする前に、まず戦前の在日大韓基督教会の動向について以下でみていく。

## 2. 在日大韓基督教会の形成と戦時下体制による変容

### 2-1. 留学生の参与と祖国との関係

1884年、長老派とメソジスト派によって、本格的に朝鮮半島におけるプロテスタントの布教が始められた。そうした過程で洗礼を受けた朝鮮人たちの中には、キリスト教を受容することによって社会改革をはかろうとするエリート層や、儒教の伝統的規範のもとで下位におかれていた女性や庶民たちがいた〔秀村1999:98〕。とりわけ、20世紀初頭から朝鮮で起こった大復興運動（リバイバル運動）では、19世紀末から日本帝国＝日帝の植民地支配からの解放を求める人々が入信し、信者数を伸ばしていった。

上記した朝鮮のプロテスタント受容の動向と並行して、在京の在日コリアン留学生らが1908年から独自の礼拝を行うようになり、東京連合教会（現、東京教会）を設立した<sup>9</sup>〔中西 2013：44〕。その過程で、朝鮮のイエス教長老会に牧師の派遣要請を行った。このことから、最初期における在日大韓基督教会は、留学生によって本国と結びついた組織づくりが行われていたといえよう。実際（やや時代は下るが）、1923年の東京連合教会の信徒410名のうち、333名（81%）が学生であった。

また、この名簿は当時、朝鮮で発刊されていた『基督申報』に掲載されていた。その理由として、「会員たちが帰郷した際、近隣の教会の教職者が彼らのことを覚えて導くことができるようにするため」とあるように、ここでは信者の帰国が前提となっている〔李2015：47〕。さらに、在京朝鮮人団体を記録した1927年の記事には、東京連合教会の礼拝出席者数は「男子百四十名、女子十余名、合計約百五十余名」であり、信徒数は「東京市内外を通じて推定数が五、六百名位には達するだらう」とあり〔朴2011：40-41〕、信者数が増加していることがうかがえる。

在日コリアンの中でも留学生という知的エリート層は、三・一独立運動（1919年）に参加していった。そのため、在日大韓基督教会は日本政府から民族運動の温床だとみなされるようになっていった。たとえば、大阪では一時期（1926年の半年）、府知事によって集会と布教の禁止が通達されたが、その裏には当時の大阪教会の牧師が三・一独立運動の「前科者」であったことが影響していたと指摘されている〔李2015：70〕。

### 2-2. 労働者層の流入と信者の増加

上記したように、初期の在日大韓基督教会は、知的エリート層である留学生が植民地支配の抵抗としてキリスト教を受容し、それを実践していったことがわかる。



1920年代から30年代にかけて在日コリアン人口が増加するとともに、全国各地で在日大韓基督教会が林立していった（表2）。この時期の在日コリアンのほとんどが最底辺の労働者であり〔外村2004：87〕、各地の在日大韓基督教会もまた、留学生だけではなく、労働者層を取り込むような活動をするようになったのである。

その一端を知ることができる現象として、1920年代から30年代にかけて在日大韓基督教会が運営する教育施設の増加があげられる。例えば夜学校では学生や青年が教師となり、少年少女や学ぶ機会のなかった成年層などに対しても朝鮮語の読み書きや聖書、歌、数学、日本語などが教えられた〔李2015：81〕。

また当時は、在日コリアンの定住層が増加し、子弟の教育が問題となった時期である。そうした中で、在日大韓基督教会の動向をみると、1926年には幼年主日学校が開始され（全国で10ヶ所）、1928年にはすでに19ヶ所、生徒488名、1934年には36ヶ所となった〔李2015：101〕。そのほか、幼稚園は最盛期には1933～36年までの間に7園が運営されていた。このように、戦前における在日大韓基督教会は留学生などの学生・青年層が主導し、教育機会の乏しい労働者層を取り入れ、教会活動が活性化していったといえる。

こうした教会活動は信者の信仰形成・深化のプログラムとして機能する一方、当時の在日コリアンが抱える生活上の問題が浮上していた中で、未信者である同胞全般に対しても一定の魅力を感じさせるものだったのだろう。実際、当時の教会学校では父母が未信者であることが指摘されており〔李2015：79〕、教会の教育施設は新たに信者を獲得する場として機能していたと考えられる。

戦前の在日大韓基督教会が、こうした教育施設の充実化を果たし得た背景には、海外の金銭的、人間的支援があった〔李2015：80〕。特にここでは、カナダ長老教会について触れておこう。カナダでは1925年、メソジスト教会、会衆教会、長老教会の三教会が合同して「カナダ合同教会」が設立されたが、その合同に加わらなかったのがカナダ長老教会である〔李2015：71〕。1897年から朝鮮宣教を行っていたカナダ長老教会は、合同教会が宣教地を引き継ぐこととなり、カナダ長老教会の海外宣教部は、在日コリアンへの宣教活動が行われるようになった。当該教団の立場は当初から自立の必要性を説いており〔李2015：73〕、それほど強く在日大韓基督教会の運営に干渉しなかったと考えられる。

こうしたカナダ長老教会などの支援を鑑みると、世界宗教としてのキリスト教の特徴が、戦前、日本社会の底辺に位置づけられた在日コリアンを教会へ導く際に有効に働いたといえよう。

その他、戦前の布教活動としてはこの時期増加したバイブル・ウーマン（女性伝道師、婦人伝道師）の登場による地道な家庭訪問<sup>10</sup>があげられる〔崔2010〕。このような活動の中で、1920年代以降、在日大韓基督教会は信者が増加した（図1）。その背景には、そもそも在日コリアン人口が増加したことが影響していることは言うまでもない。しかしそれだけで信者の

増加を説明できるわけではないだろう。この時期の在日大韓基督教会の活動（教育施設の林立、家庭訪問）が、新たな信者を一定数獲得し、教会の維持存続を支える要因の一つとなったと考えられる。

こうした過程で、1934年に在日大韓基督教会は教団組織を結成した。ここでは独自の憲法・規定の制定、牧師・長老<sup>11</sup>の按手などによって、諸教会が統合され、自治・自立に向かっていったことが指摘できる。

### 2-3. 戦時下体制におけるエスニシティの抑圧

1930年代以降、戦時下体制が強化されていく中で、在日大韓基督教会は次第に自由な活動が抑制されるようになっていった。特に、1939年4月に公布、翌年4月に施行された宗教団体法が、この時期の教会の存立に大きな影響を与えた。

当時、非公認の宗教団体であった在日大韓基督教会は、「内地に於ける長老派の教団は他にあるに拘らず、同一教派たる朝鮮基督教が朝鮮人のみを以て、別途の教団として存立することは至難の事にして且つ内地同化が叫ばれて居る今日前途に見込無き非公認教団として存立することは種々なる困難を覚悟せねばならぬ」と判断した [李2015：131]。そこで、宗教団体法の施行の前後に、教会を存続させるために同じ長老主義の日本基督教会との合同を図った。それに際し、日本基督教会側からは、①日本基督教会の信条に服すること、②布教は国語（日本語）を使用すること、③教職者の再試験を行うこと、の三点が要求され、在日大韓基督教会は日本語を使用するとした項を削除すること、牧師の再試験は行わないことなどの緩和条件を提示したが、最終的に無条件での加入を余儀なくされた<sup>12</sup> [李2015：129-132]。

またこの時期は、多くの教会で私服の特高刑事や同胞のスパイが教会に出入りしていたことが語られている。一部の牧師や長老が捕まっただけではなく、時には教会自体が解散させられたケースもみられた [日本基督教団中部教区愛知西地区靖国神社問題特設委員会編1998]。そのため、戦時下における在日大韓基督教会は、それまでの朝鮮語での「自由」な礼拝を行うことはできず、そのエスニシティが抑圧されていた。さらに、日本語礼拝や神社参拝などが強いられたことから、信者の減少が少なからずみられた。

だからといって、教会や信者たちはこうした事態を甘んじて受け入れていたわけではない。例えば、京都教会の特別集會に講師として招かれた織田樞次<sup>13</sup>は、長老から「朝鮮語で説教してください。そして太秦警察の特高刑事がはいってきたら、私が手を上げますから、その時はサッと日本語に切りかえてやってください」と言われたと述懐している [織田1977：155]。そのほかにも教会での礼拝とは別に、信者が居住する地域を単位として行われる「区域礼拝」は母国語で行ったとの記録もある [名古屋教会70年史出版委員会編1998：55]。このことから、在日コリアンのキリスト者たちは、戦時下において、抑制されながらもそのエ

スニシティと信仰を保持しようとしていたことがわかる。

### 3. 戦後期における在日大韓基督教会の再建と葛藤

#### 3-1. 南北対立の影響

日本の敗戦は在日コリアン社会を大きく変容させた。第一に、在日コリアンの帰国があげられる（表1）。多くの人々が祖国へ帰国する道を選んだが、1948年に、大韓民国と朝鮮民主主義人民共和国が次々と立国し、同年に済州島四・三事件、1950年には朝鮮戦争の勃発などの祖国の社会動乱によって、一部の在日コリアンは（再）渡日を余儀なくされた。その結果、終戦当時は200万人以上いた在日コリアン人口は、1950年代に約50万人前後に規模が大きく縮小した。

周知のとおり、在日コリアンはこうした中で、1945年10月に在日本朝鮮人連盟、同年11月に朝鮮建国促進青年同盟をそれぞれ組織した。前者は現在の在日本朝鮮人総联合会（以下、総連）、後者は現在の民団につながる民族団体である。このように、在日コリアン社会も戦後、祖国の状況を反映し、イデオロギー対立による分極化の渦中にあった。ではこうした状況に在日大韓基督教会はどのように巻き込まれていったのだろうか。

終戦直後、日比谷公会堂に在日コリアンが集まり人民大会を開いた。その当時の出来事について、織田梢次は次のように回想している。

終戦の年の九月二十日ごろでした。このままじゃどうにもならんから、なんとか世話してやらにゃいかんというので、朝鮮人本国ひき上げ世話会というのを牧師たちの中につくりました。……そして東京、新宿の警察署の二階に、世話会という看板をかけたんです。そうしたところが、全国から要求があるんですね、世話してくれと。これはなんとか組織しなきゃいけないというので、九月の終わりごろでしたが、全国によびかけたんです。……そして、九月二十五日ごろでしたか、日比谷公会堂で人民大会をひらきました。……その時に、私たちは集まって、相談して、在日本朝鮮人連盟、いや朝鮮人連合会という名前をつけたんです。私たちがつけたんですよ。そして日比谷公会堂で集まって、ひな壇にはほとんど牧師ばかりでした。……（筆者注：金天海<sup>14</sup>が）「諸君、これからのわれわれの生きる道は何ですか。共産主義です。共産主義、万才。万才」というんですよ。そうしたら、みんな、「万才」「万才」「共産主義、万才」と言っておどり出したんです。そうしたら、どこからか、声が聞こえてきたんですがね。「あのひな壇に座っている牧師たち、つかまえろ！」といい出しましてね。そうしたらワアッと青年たちが来まして、ものすごく牧師たちはなぐられたんです。それで私はこれは危ないと思いまして裏門からさっと逃げました。その時に、朝鮮人連合会というものは完全に共産主義が占領してしまいました。それで、私たち牧師は連合会からは手を切ろう、そして教会再



建に専念しようということで、よりより集まりました〔織田1977：134-137〕。

こうして、在日大韓基督教会は終戦直後から南北の対立構造に組み込まれていった。そして、そうした政治的な運動とは関わらず、戦後期の在日大韓基督教会は教会の再建に専念するようになっていった。

戦前の教会は苦難の中で、好むと好まざるとを問わず、民族の問題に関わり、いや、関わらざるをえない面がありました。しかし、解放後の再建期は、散らされた信徒を集め、教会再建の業に没頭するあまり、変革と新しいものを形成すべき課題を担う民族の苦悩に関わることが疎遠になりがちでした。……教会は、教会再建とその形成に全エネルギーを注ぎ、同胞が民族の方向を模索していた時、それに関わろうとせず、運動に参加したキリスト者を支えることができませんでした。そこで、運動に走る者と教会の関係は切れるようになりました。当時の教会は、むしろ、キリスト者はこういう政治運動に関わるべきでないとして、その関係を切ってしまいました〔李1979：39-40〕。

### 3-2. エスニック・チャーチとしての葛藤

同時期、教団組織を改めて設立した在日大韓基督教会は、1945年12月に日本基督教団から脱退した。その脱退通告文には次の理由が示されている。

時局の趨移に従ひ管見の圧迫日々加はり所謂内鮮一体の政策に基き、聖書、礼拝用語、その他朝鮮的一切の言語、文字、衣服、風習が禁ぜられ朝鮮教会として独自の存在が認められざるに至れり……此度終戦と共に日本に在る朝鮮教会は再び朝鮮本国の宣教機関と元加奈太宣教部との関係を恢復し朝鮮教会としての本然の姿に立帰へり神から与へられた朝鮮教会としての使命を全うすべく敢て貴教団を脱退することに決議せり〔李2015：158〕。

ここから、在日大韓基督教会は、「朝鮮教会としての本然の姿に立帰」えるために、日本基督教団から脱退したことがわかる。その「本然の姿」とは他のキリスト教会とは異なる「朝鮮教会」の「独自の存在」であると理解できよう。

こうして、戦後は礼拝で使用する言語を朝鮮語（韓国語）に戻すなどして「本然の姿に立帰」った。布教対象は戦前から引き続いて在日同胞であり、1967年の教会教育理念の中でも、「在日大韓基督教会の使命は、日本にいるすべての同胞への宣教的使命であることを自覚しなければならない」ことが言及されている〔李2015：186、強調点は筆者によるもの〕。しかし、この時期の在日コリアン社会の分極化状況は、そうした「宣教的使命」を揺るがすよう

な葛藤、言い換えれば在日大韓基督教会のエスニック・チャーチとしてのアイデンティティを脅かすような葛藤を生じさせていったのである。

1948年10月、在日大韓基督教会はそれまでの「在日本朝鮮基督教会総会」から「在日本大韓基督教会総会」へと名称の変更を行った。ただし、この名称変更は一票差（28対27）というほぼ賛否が二分された中で決議されたものであった。「朝鮮」から「大韓」へと名を変えることによって、当時の在日コリアンのキリスト者たちは、南北対立の状況に対してある種、教団の立場表明を行うことへの葛藤があったと考えられる。実際、前述した織田の回想には、名称変更の際の緊迫した状況が読み取れる。

「韓国だ、朝鮮だということをいい出したら処置なしだ。北がどうだ、南がどうだ、そんなこというたらあかん」といいますとね、「何をいってるんだ、われわれの国は朝鮮じゃない、韓国だ、大韓民国だ」ということでね」……そしてやっぱり、国家としての圧力もありましたからね<sup>15</sup>。その時にもう李承晩大統領は典型的に排日政策をとりまして、とくに京都教会の長老たちが連合会の中堅だった。この人たちは、李承晩大統領の熱心な支持者でしたよ<sup>16</sup>。そした人たちの発言力が強くて、それにやはり、日本に在る朝鮮人基督者の唯一の教団ですから民族を代表する教会名にせなあかんと、まあ、そういうわけで、（日本の法務局の見解も国名は「韓国」で、「朝鮮」は記号ということになっていますし）、若い人たちの中には、韓国と限定することは教会の本質ではない、将来、必ず問題が残る。キリストは世界の主であり、南の人にも北の人にもおなじく主であり、キリストを伝道する時、「大韓」と書いてあるだけで、北朝鮮系の人は伝道を受けつけないようになるじゃないかという人もあり、ずいぶん、意見も交わし、考えもし、悩みもしましたが、けっきょく、一応、在日大韓基督教会連合会ということにしたんです、その翌年の総会で、……在日大韓基督教会総会という名称に決めました〔織田1977：146-147〕。

ここから、在日大韓基督教会はこの時期、同胞間のイデオロギー対立を超越して存立する普遍主義的な理念をもつ宗教としても、また、民族を代表する宗教としても理念的な葛藤があったことがうかがえる。

この出来事はのちに当事者によって反省的に捉えられることとなる。例えば、川崎教会の牧師を長年務め日立就職差別事件などの在日コリアンの人権問題に積極的に取り組んだ李仁夏（1925-2008）は次のように語っている。

当時の在日同胞の動向は流動的であり、自治団体の在日朝鮮人連合会も未だ社会主義イデオロギーによって占有される以前の状況で、在日民族教会のアイデンティティを決

めるにしては宣教的関心からしても、一票差ぐらいの決議でなく、もっと議論をつくすべきであったと思います。あまりにも簡単な手続きによる決定が、在日同胞の宣教領域を狭めてしまう苦悩を今日にも残しています [李1979：43]。

こうして在日大韓基督教会は名称変更の決定によって、南北対立の構造を追認するような形で受け入れることになった。そしてそれは、在日同胞全般への布教を行う在日大韓基督教会の「宣教的使命」との齟齬を生じさせるものであった。

### 3-3. 再建に向けた支援・提携

本節では前節でみた名称変更に象徴されるように、在日大韓基督教会が南北対立に巻き込まれていった時期に、どのようにして教会が実際に再建されていったのかについてみていく。

この時期は、疎開・帰国による教役者・教会員の激減や、空襲などによる教会堂の焼失によって、教会の再建・維持存続が課題となった<sup>17</sup>。特に、「戦時中戦ってきたキリスト者は、民族の命運に意識を持っていたので、多くの指導者は解放直後に帰国した」とされる [李1979：38]。そうしたことから、教会再建を試みようとした当時、牧師は三人しかいなかった [織田1977：138]。このように終戦直後は、組織を建て直すうえで、危機的な状況にあったといえるが、図1の信者数の変遷をみていくと、1960年代までは一時的な減少はみられるものの、基本的には増加傾向にあることがわかる。さらに、戦後期においても教会は複数設立されている (表3)。

なぜ、こうしたことが可能だったのだろうか。第一に、カナダ長老教会の働きがあげられる。前述したように、戦前から支援していた当該教団は、1949年から宣教補助金の送金を再開した<sup>18</sup>。その用途としては、教会建築補助金を含む教会への補助、教職者の生活および交通費補助、神学生への奨学金、地方会および総会活動費補助 (伝道・教育・青年局) など多岐にわたっていた [李2015：172]。1962年度の在日大韓基督教会総会の予算の85%が同組織の補助金で賄われていたことを考えると [同上]、在日大韓基督教会の再建に必要な財政的基盤は、カナダ長老教会が実質的に支えていたといえる。

だが、戦後期の在日大韓基督教会の再建を支えたのはそれだけではない。個々の教会の歴史をみていくと、民団との密接なかかわりが指摘できる。例えば、品川教会・川崎教会・名古屋教会・大阪北部教会・宇部教会・熊本教会は、教会設立／再建の過程で民団事務所 (や民団の保有する施設) を借りて礼拝を行っており、協力関係にあったことが指摘できる<sup>19</sup>。そのほか、建築の寄付金が教会から民団へ送ったケースや (名古屋教会)、その逆のケース (広島教会) もみられる。教会を再建する上で、財政的な問題がクリアできても、実際に教会運営を行う上では、その土地土地における人的ネットワークが欠かせない。民団組織との協力関係は、個々の教会レベルで円滑な再建を果たすために、重要な要素であったと理解でき

る<sup>20</sup>。要するに、戦後期の在日大韓基督教会は、教団としてカナダ長老教会の財政的支援に頼りながら、個々の教会レベルではその財政的支援と同時に、民団とも協力関係を築くことで、再建をスムーズに進めることができたといえよう。

しかし同時に民団との密接な関係は、北朝鮮や総連に共感的な同胞には受け入れられるものではなかった。例えば、以下のような教会離れが言及されている。

在日大韓基督教会内では反共イデオロギーが次第に強くなっていった一方、教会内にいた社会主義信奉者の多くが教会を離れていった〔李2015：180〕。

京都朝鮮人連盟の会長も教会の執事だった人です。長いこと、私とも親しくして当初は教会へもずっと来ていました。民団ができてだんだんと疎遠になりまして、韓国系、北朝鮮系とはっきりしてきたものですから、教会へ出てこなくなりました。奥さんは今でも教会へ来ています。娘さんも。全国的にそうです〔織田1977：134-137〕。

朝総連の方達が比較的多く朝鮮学校が近所にあり、民団系のキリスト教会という意識があったのか、教会を訪ねようとする気配は感じられなかったようである〔在日大韓基督教会歴史編纂委員会編2002：302〕。

むろん、中にはイデオロギー対立を乗り越えようと、教会が独自の活動を行ってきたことも言及されている。

京都での同胞社会は民団と朝総連等のイデオロギー問題のために、互いに葛藤が多く露出されていた。しかし、教会はイデオロギーを超越して唯一の民族と神を中心に仕事をしていたので、教会内の喪に当たる家庭や結婚儀式等があるときは、この部署（筆者注：慶弔部）で先頭に立って助けた。特別に喪に当たる場合、慶弔部員だけでなく、全教会員が訪問して、その遺族を慰労して弔問客の案内等最善を尽くして無事に葬禮儀式を終えるまで昼夜問わず協力をしてきた<sup>21</sup>〔金1998：182-183〕。

だが管見の限り、こうした活動はほとんどの教会ではみられない。前述したように、多くの教会ではイデオロギー対立による信者離れがあり、布教の困難さを痛感していたのだろう。

以上から、戦後期の在日大韓基督教会は、南北分断の中でその対立構造に否応なく組み入れられていたことがわかる。しかし一方で、在日大韓基督教会はそれを追認するように名称変更を行った。そしてカナダ長老教会の財政的支援のもと、民団と協力関係を築き、教会の再建・維持存続という課題に取り組んでいった。もはやこうした状況では北朝鮮や総連に共



感的な同胞への布教は理念的にも現実的に厳しくなったのである。

#### 4. 結論

改めて、戦前から戦後までの在日大韓基督教会の流れをまとめよう。

留学生によって本国と結びついて形成され、その後、教団を結成した戦前の在日大韓基督教会は、日本への労働者層の流入や教育施設としての幼稚園・夜間学校の開校によって、知識人層だけではなく、教育機会のない労働者層の同胞を一定数確保することに成功したといえる。

終戦によって、指導者層だけではなく信者も離散し、在日大韓基督教会は、教会を一から建て直す必要に迫られた。加えて、日本基督教団から脱退した在日大韓基督教会は、エスニック・チャーチとして再建することを選択した。しかし、祖国の南北分断を背景とする在日コリアン社会の思想的対立に組み込まれ、在日大韓基督教会は、名称変更や民団との協力関係にみられるように、その対立を追認していったといえる。

これらの展開は、同時期、「イデオロギーや政治性を超越した、説得を必要としない民族集団の象徴的結集力となった」チェサとは大きく異なるものだといえよう〔梁2004：11-12〕。この展開上の差異は、東西冷戦を背景とするイデオロギー対立にキリスト教が巻き込まれたことや、当該社会での宗教が周辺的であるという位置づけを踏まえるとより正確に理解できる。

すなわち、在日コリアン社会で周辺的な宗教である在日大韓基督教会は、その再建の過程をみても、自前で全国的な組織の再建を果たす体力がほとんどない状態で、当該社会の対立状況に組み込まれたことがわかる。在日大韓基督教会は葛藤の末、その対立構造を俯瞰的にみる立場ではなく、一方の「極」に身を置くことを選択した。そして個々の教会の再建の過程で、思想的に親和性の高い民団と連携することによって、総連関係者との対立を受け入れる代わりに、民団関係者を通じた礼拝施設や布教対象が確保できたのである。

以上、戦後期における在日大韓基督教会の存続と葛藤のあり方について考察した。戦後期の在日大韓基督教会は、エスニック・チャーチとして再建する過程で布教対象を狭め、まさしくそのエスニック・チャーチとしての理念的な葛藤を抱えた。これが、1960年代末以降の宣教理念の転換とどのようにリンクしているのかという点については、今後の課題としたい。

#### 謝辞

本稿は、日本宗教学会（2016年9月10日、早稲田大学）で発表した内容を大幅に加筆・修正したものである。当日、大会に参加した皆様には、発表内容に関して貴重なご教示をいただいた。ここに記して感謝いたします。また、資料の閲覧を快く引き受けてくださった在日大韓基督教会館や在日韓国人問題研究所、在日大韓基督教大阪教会、在日大韓基督教西新井



教会、東京福音教会の皆様に感謝申し上げます。

なお本稿は、東洋大学井上円了記念研究助成による研究成果の一部である。

表1 在日コリアン人口と在日コリアンのキリスト者人口の変遷 (1925～1969年)<sup>22</sup>

年	在日コリアン人口	在日キリスト者人口	在日キリスト者人口／在日コリアン人口
1925(大正14)年	214,657	928	0.43%
1926(昭和元)年	247,358		
1927(昭和2)年	308,685		
1928(昭和3)年	358,121	998	0.28%
1929(昭和4)年	398,920	1,254	0.31%
1930(昭和5)年	419,009		
1931(昭和6)年	427,275	2,416	0.57%
1932(昭和7)年	433,692	2,052	0.47%
1933(昭和8)年	500,637	2,752	0.55%
1934(昭和9)年	559,080	2,351	0.42%
1935(昭和10)年	615,867		
1936(昭和11)年	657,497	3,038	0.46%
1937(昭和12)年	693,138	3,511	0.51%
1938(昭和13)年	796,927		
1939(昭和14)年	980,700	3,825	0.39%
1940(昭和15)年	1,241,315	4,078	0.33%
1941(昭和16)年	1,484,025		
1942(昭和17)年	1,778,480		
1943(昭和18)年	1,946,047		
1944(昭和19)年	2,139,143		
1945(昭和20)年	2,206,541		
1946(昭和21)年		470	
1947(昭和22)年			
1948(昭和23)年		577	
1949(昭和24)年		726	
1950(昭和25)年	464,277	825	0.18%
1951(昭和26)年	479,349	942	0.20%
1952(昭和27)年	494,427	1,313	0.27%
1953(昭和28)年	509,500	1,385	0.27%
1954(昭和29)年	524,570	1,432	0.27%
1955(昭和30)年	539,635	1,502	0.28%
1956(昭和31)年	550,722	1,564	0.28%
1957(昭和32)年	542,094	1,633	0.30%
1958(昭和33)年	533,467	1,731	0.32%
1959(昭和34)年	524,839	1,629	0.31%
1960(昭和35)年	516,211	1,729	0.33%
1961(昭和36)年	512,436	1,691	0.33%
1962(昭和37)年	513,164		
1963(昭和38)年	513,892	1,722	0.34%
1964(昭和39)年	514,621	1,412	0.27%
1965(昭和40)年	515,349	1,969	0.38%
1966(昭和41)年	512,323	1,995	0.39%
1967(昭和42)年	513,469	2,089	0.41%
1968(昭和43)年	514,613		
1969(昭和44)年	515,759		

表2 戦前期における在日大韓基督教会の設立年代<sup>23</sup>

年	教会名
1908年	東京連合教会
1919年	京都学生教会
1921年	大阪東部教会、神戸教会
1922年	西宮教会、大阪北教会
1923年	大阪鶴橋教会、今宮教会、青木教会、明石教会
1924年	飾磨教会、東明教会、奈良教会
1925年	十三教会、京都教会
1927年	福岡教会、小倉教会、八幡教会、堺教会
1928年	大阪西部教会、横浜教会、豊橋教会 下関教会、名古屋教会、京都南部教会
1929年	住吉教会
1930年	目黒教会、雑司ヶ谷教会、札幌教会、池田教会
1931年	守部教会
1932年	宇部教会、木津川教会、和歌山教会、春木教会 一宮教会、福井教会、淡路教会、和泉教会 高松教会、横須賀教会、門司教会
1933年	長崎教会、大垣教会
1934年	嵐山伝道所、田中伝道所
1935年	岸和田教会、姫路教会、金沢教会、厳原教会
1936年	岡山教会、赤崎教会、別府伝道所
1937年	岡崎教会、田辺教会、大石教会

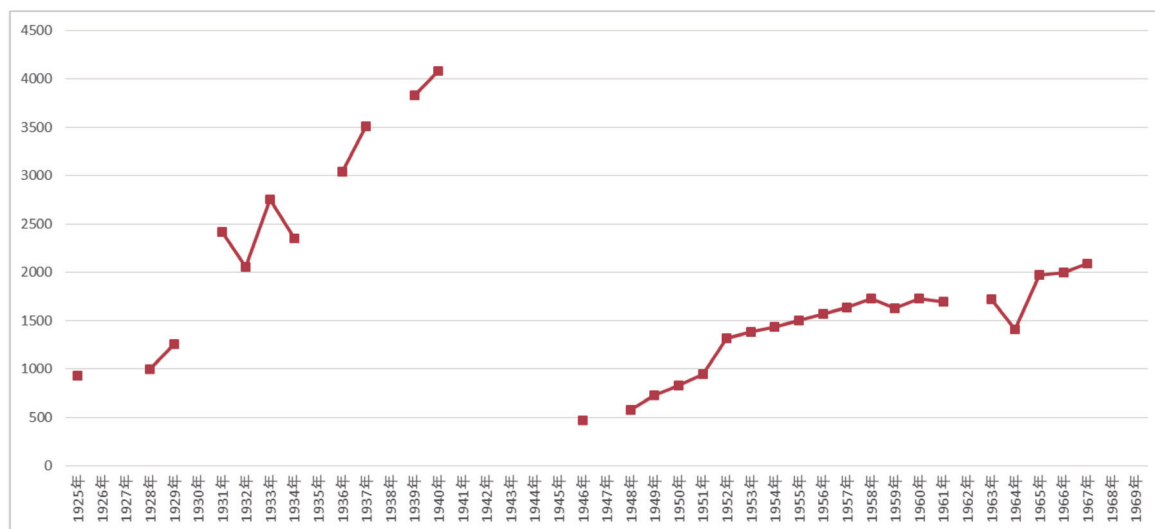


図1 在日大韓基督教会の信徒総数の変遷 (1925 ~ 1969年)<sup>24</sup>

表3 戦後期における在日大韓基督教会の設立年代<sup>25</sup>

年	教会名
1947年	平野教会、川崎教会
1948年	新儀教会、広島教会、三次教会
1949年	枚岡教会
1950年	宇部教会、折尾教会、多摩川伝道所
1951年	熊本教会
1952年	西新井教会、岡崎教会、船橋教会、尼崎教会
1953年	岐阜教会、水島教会
1954年	大阪築港教会、高槻伝道所
1956年	浜松伝道所
1957年	西宮教会
1958年	布施教会、札幌伝道所
1960年	京都南部教会（再建）
1962年	春木伝道所
1963年	品川教会
1967年	鶴見伝道所
1968年	明石教会、桑名教会
1969年	岡山教会、札幌教会

<sup>1</sup> ここでいう在日コリアンとは、20世紀初頭から1970年代までに朝鮮半島から日本に移住してきた人々とその子孫のことを指す。

<sup>2</sup> 2016年時点で、少なくとも96の教会・伝道所が在日大韓基督教会に加入している〔キリスト教年鑑編集委員会編2016:117-121〕。ただし、在日コリアンが中心となる／なってきた教会のすべてが、在日大韓基督教会に所属したわけではない。米国人宣教師によって1924年に「在日韓国人のため」に東京都荒川区に設立され、戦後は在日大韓基督教会に加入届を出すも最終的に単立教会となった三河島教会（現、東京福音教会）や、戦時下において教会が解散したため、戦後の在日大韓基督教会の再建まで、在日コリアン信者が合流していた洛南教会（日本基督教団所属）、長老信者と聖潔信者の教派的違いによって、戦後に在日大韓基督教会に所属する広島教会とは分離した広島聖潔教会（現、広島第一教会、日本ホーリネス教団所属）などがある〔在日大韓基督教広島教会企画委員会編1998〕。こうした教会の戦後期における動向を明らかにすることは、在日大韓基督教会の事例を相対化する点で重要である。今後の課題としたい。

<sup>3</sup> 具体的な名称の変遷は次のとおりである。1936年に「朝鮮基督教会」、1941年からは日本基督教会（後に日本基督教団に合同された）への加入を経て、終戦直後の1945年11月に「在日本朝鮮基督教連合会」、1947年に「在日本朝鮮基督教会総会」、1948年に「在日本大韓基督教会総会」、そして1952年からは「在日大韓基督教会」という名称を使用するようになった。

<sup>4</sup> チェサとは、家庭内で行われる儒教式の祖先祭祀のことを指す。

<sup>5</sup> 回答者が民団に所属する人々であるという偏りはあるものの、後述するように総連に所属する

人々もまた、チェサを行っているため、それほど在日コリアン社会全体の傾向から逸脱した割合ではないと考えられる。

<sup>6</sup> なお、在日コリアンがかかわる宗教はこれだけではない。例えば、クッ（巫俗儀礼）や朝鮮寺（在日コリアン寺院）[宗教社会学の会編 1985、2012]、日本（新）宗教ともかかわっており[西山 1993]、彼／彼女らを取り巻く宗教状況は多様であるとともに、ときに多層的でもあるといえよう。だがここでは、支配的な宗教（儀礼）との対比の中で在日コリアン社会におけるキリスト教の位置づけを説明する意図があるため、他の宗教に関する記述は省略した。

<sup>7</sup> そのほかの統計調査としては次のものがあげられる。民団が保有する「国民登録」名簿に登録されている人々を対象にした 2000 年の調査では、宗教の信仰をもつ者は、1,325 人中、391 人（29.4%）であり、「キリスト教」は 69 人（5.2%）である[在日本大韓民国民団在日韓国人意識調査委員会 2001]。戦後（1950 年）における荒川地域の済州島出身者を調査した泉靖一によれば、73 世帯（126 人）のうち、仏教徒（真宗大谷派）が 10 人（7.9%）、キリスト教徒は 5 人（4.0%）である[泉 1966：267-268]。

<sup>8</sup> チェサを主催しないまでも、親戚との付き合いなどの理由で参加する在日コリアンのキリスト者は一定数存在する。

<sup>9</sup> 彼／彼女らの一部は、その後三・一独立運動に参加することになる。

<sup>10</sup> 同胞の住む家々を訪問し、布教すること。

<sup>11</sup> 長老は、牧師とともに教会運営を担う信者の役職である。当時の規定では戦後とは異なり、長老は任期制で男性のみがつくことができる役職であった。

<sup>12</sup> 1941 年、日本基督教会も含めた、日本にあるプロテスタントの諸教派が合同して日本基督教団が創立された。

<sup>13</sup> 織田栖次（1908-1980）は、戦前に朝鮮半島に出向き、朝鮮布教を行った数少ない日本人牧師のうちの一人である。彼は警察の妨害によって、朝鮮での布教活動を辞めざるを得なくなり、1939 年に帰国した。その後、神学校を卒業し、三河島教会に赴任した。戦後は在日大韓基督教会の様々な教会の牧師を歴任し、名前を韓国名（田永福）へ改名するなど、（在日）コリアンへの布教に生涯をささげた人物として評価することができる。

<sup>14</sup> 戦前、朝鮮共産党に入党し、民族主義的な活動を行った人物である。戦時中は共産主義を宣伝したということで、独房生活を送っていたが、終戦を迎え出獄した。

<sup>15</sup> なお、在日大韓基督教会の牧師を務めた李仁夏や歴史編纂委員会の委員長である李清一は名称変更の際、教会には政治的圧力が加えられたわけではないと言及している。そのうえで、李仁夏は「当時の南北分断が、社会主義派か、民族派かという色分けをしていく中で、教会の指導者はどちらかという民族派に属していたことから、そういう帰結が出たのかも知れ」ないとし、李清一は「当時の教会指導者（教職、長老、執事、信徒代表）たちの政治状況に対する認識の反映であった」と指摘している[李 1979：43、李 2015：174]。

<sup>16</sup> 当時の韓国大統領である李承晩は、国家の樹立に伴う式典においてキリスト者として「主の祈り」を行ったことから、こうした態度に共感的なキリスト者たちが少なからずいた〔川崎教会歴史編纂委員会編 1997：52〕。

<sup>17</sup> 織田梢次は次のように述懐している。「終戦前は、全国に八十ほどの朝鮮人の教会があったんです。……終戦前たくさんあった朝鮮人教会が、戦争中にもまれもまれて、終戦時には、教会らしい教会は、わずかに十八でした」〔織田 1977：132-133〕。とりわけ、東京は空襲の被害によってその再建は困難を極めた。終戦時、11 あった教会は、礼拝堂の焼失や信者の帰国などによって教会を維持できないため、東京連合教会として、1つの教会に統廃合されることとなった。最終的に、三河島教会（現在の東京福音教会）は単立教会として、統合されることはなかったが、当時の東京における特異な状況が指摘できる。

<sup>18</sup> 前述した日本基督教団からの脱退通告文には「再び朝鮮本国の宣教機関と元加奈太宣教部との関係を恢復し」との記述があることから、脱退の時点で、すでに在日大韓基督教会はカナダ長老教会の支援を視野に入れていたと考えられる。他方、在日大韓基督教会は、韓国の教会や政府に対し、1950年の4～6月にかけて公式に訪問し、協力要請などを行った。しかし、代表者の帰日直後に朝鮮戦争が勃発し、在日大韓基督教会と韓国教会、および政府との約束は履行不可能となってしまった〔李 2015：179〕。そのため、この時期少なくとも財政的な側面では、カナダ長老教会の支援なくしては全国にわたる教会の再建という道は考えられなかっただろう。

<sup>19</sup> 1970年代以降も、大阪西成教会や布施教会、岡山教会が民団事務所を借りて礼拝を行っていた。

<sup>20</sup> 民団事務所での礼拝は「他宗教関連信者」の強い反対があるなど、必ずしも民団員すべてが快く思っていたわけではないことが指摘されている〔在日大韓基督教会歴史編纂委員会編 2002：72〕。

<sup>21</sup> 原文は韓国語。

<sup>22</sup> 在日コリアン人口に関しては、田村紀之の推計〔田村 1981、1984、1987〕、在日キリスト者人口については〔李 2015〕を参考に作成。ここでいう在日キリスト者とは在日大韓基督教会の信徒総数であるため、少数ながら日本人などの在日コリアン以外のエスニック集団も含まれているだろう。なお、1924年以前は在日キリスト者人口が不明であったため、ここでは省略した。

<sup>23</sup> 〔李 2015〕を参考に作成。

<sup>24</sup> 〔李 2015〕を参考に作成。

<sup>25</sup> 〔李 2015〕を参考に作成。

## 参考文献

〔在日大韓基督教会関係の文献〕

・李仁夏、1979、『寄留の民の叫び』新教出版社。

・李清一著・在日大韓基督教会歴史編纂委員会監修、2015、『在日大韓基督教会宣教100年史（1908-2008）』かんよう出版。



- ・岡山教会40周年記念編集委員会編、2009、『岡山教会創立40周年記念誌（1969年～2008年）』
- ・織田梢次、1977、『チゲクン—朝鮮・韓国人伝道の記録—』日本キリスト教団出版局。
- ・川崎教会歴史編纂委員会編、1997、『川崎教会50年史』
- ・金守珍、1998、『京都教会의 歴史 1925～1998』
- ・在日大韓基督教大阪教会編、1979、『在日大韓基督教大阪教会55年史』
- ・在日大韓基督教大阪西成教会編、2003、『大阪西成教会80年史』
- ・在日大韓基督教大阪北部教会編、2005、『創立80周年記念誌』
- ・在日大韓基督教教会総会歴史編纂委員会、1995、『在日大韓基督教教会総会録 第1～40回』（第1巻）
- ・在日大韓基督教教会布施教会40周年記念集編集委員会編、1999、『布施教会40周年記念集』
- ・在日大韓基督教教会歴史編纂委員会編、2002、『宣教90周年記念誌 1908～1998』在日大韓基督教教会。
- ・在日大韓基督教広島教会企画委員会編、1998、『創立50周年記念誌』
- ・東京教会七十二年史編纂委員会編、1980、『在日大韓基督教 東京教会七十二年史』
- ・名古屋教会70年史出版委員会編、1998、『名古屋教会70年史』
- ・日本基督教団中部教区愛知西地区靖国神社問題特設委員会編、1998、『愛知県下における「在日朝鮮基督教教会」の歩み—戦時下を語る証言に聞く—』

## [二次資料]

- ・飯田剛史、2002、『在日コリアンの宗教と祭り—民族と宗教の社会学—』世界思想社。
- ・泉靖一、1966、『済州島』東京大学出版会。
- ・猪瀬優理、2011、「朝鮮学校教員家族における祖先祭祀の変容」李元範・櫻井義秀編『越境する日韓宗教文化—韓国の日系新宗教 日本の韓流キリスト教—』北海道大学出版会、pp.209-236。
- ・李賢京、2011、「韓国キリスト教の日本宣教戦略と「韓流」」李元範・櫻井義秀編『越境する日韓宗教文化—韓国の日系新宗教 日本の韓流キリスト教—』北海道大学出版会、pp.281-319。
- ・李元範・櫻井義秀編、2011、『越境する日韓宗教文化—韓国の日系新宗教 日本の韓流キリスト教—』北海道大学出版会。
- ・李恩子、2011、「ジェンダー、エスニシティ、「聖なる権威」への抵抗—在日大韓基督教教会女性牧師・長老按手プロセスにおける「民族」の位置—」『関西学院大学キリスト教と文化研究』13号、関西学院大学キリスト教と文化研究センター、pp.107-122。
- ・呉寿恵、2012、『在日朝鮮基督教教会の女性伝道師たち—七七人のバイブル・ウーマン—』新教出版社。
- ・金宥良、2013、「在日青年の教会批判—1970年前後の在日大韓基督教教会における「民族主体性」の問題をめぐって—」『基督教研究』75巻2号、基督教研究会、pp.17-29。
- ・金宥良、2015、「在日青年の苦悩—1970年代における在日韓国留学生の逮捕と在日大韓基督教教会の対応—」『基督教研究』77巻1号、基督教研究会、pp.75-87。
- ・キリスト教年鑑編集委員会編、2016、『キリスト教年鑑2016年版』キリスト新聞社。

- ・ 在日本大韓民国民団在日韓国人意識調査委員会、2001、『在日韓国人意識調査—中間報告書2000年度（アンケート意識調査）—』 在日本大韓民国民団.
- ・ 宗教社会学の会編、1985、『生駒の神々—現代都市の民俗宗教—』 創元社.
- ・ 宗教社会学の会編、2012、『聖地再訪 生駒の神々—変わりゆく大都市郊外の民俗宗教—』 創元社.
- ・ 高橋典史、2013、「外国人支援から見る現代日本の『移民と宗教』—在日ブラジル人とキリスト教会を中心として—」 吉原和男『現代における人の国際移動—アジアの中の日本—』 慶應義塾大学出版会、pp.437-456.
- ・ 谷富夫、1995、「エスニック社会における宗教の構造と機能—大阪都市圏の在日韓国・朝鮮人社会を事例として—」『人文研究 大阪市立大学文学部紀要』47号4分冊、大阪市立大学、pp.1-18.
- ・ 田村紀之、1981、「内務省警保局調査による朝鮮人人口（Ⅰ）——総人口・男女別人口」『経済と経済学』46号、東京都立大学経済学部東京都立大学経済学会、pp.51-93.
- ・ 田村紀之、1984、「戦後在日韓国・朝鮮人人口の推計」『経済と経済学』55号、東京都立大学経済学部東京都立大学経済学会、pp.67-103.
- ・ 田村紀之、1987、「戦後在日韓国・朝鮮人人口の推計（補遺）」『経済と経済学』60号、東京都立大学経済学部東京都立大学経済学会、pp.109-115.
- ・ 崔恩珠、2010、「戦前の在日大韓基督教会とバイブル・ウーマン—民族教会の「オモニ信仰」との関連性を求めて—」『待兼山論叢』44号、大阪大学大学院文学研究科、pp.1-19.
- ・ 崔炳一、2009、『近代韓国における大復興運動の歴史的展開』 新教出版社.
- ・ 外村大、2004、『在日朝鮮人社会の歴史学的研究—形成・構造・変容—』 緑蔭書房.
- ・ 中西尋子、2011、「在日大韓基督教会と韓国系キリスト教会の日本宣教」李元範・櫻井義秀編『越境する日韓宗教文化—韓国の日系新宗教 日本の韓流キリスト教—』 北海道大学出版会、pp.321-349.
- ・ 中西尋子、2013、「民族の教会としての教会形成—在日大韓基督教会を事例として—」『コリアンコミュニティ研究』4号、こりあんコミュニティ研究会、pp.42-61.
- ・ 西山茂、1993、「混住コミュニティの宗教変動—日本宗教への在日韓国・朝鮮人の関与を中心に—」蓮見音彦・奥田道大編『21世紀日本のネオ・コミュニティ』 東京大学出版会、pp.73-100.
- ・ 野入直美、2002、「キリスト教信仰と家族生活」谷富夫編『民族関係における結合と分離—社会的メカニズムを解明する—』 ミネルヴァ書房、pp.379-455.
- ・ 朴尚禧、2011、「東京朝鮮人諸団体歴訪記」在日朝鮮人運動史研究会編『在日朝鮮人史資料集2』 緑蔭書房、pp.3-49.
- ・ 秀村研二、1999、「受容するキリスト教から宣教するキリスト教へ—韓国キリスト教の展開をめぐって—」『朝鮮文化研究』6号、pp.95-106.
- ・ 福岡安則・金明秀、1997、『在日韓国人青年の生活と意識』 東京大学出版会.
- ・ 藤井健志、2001、「移民の宗教の＜社会的形態＞とエスニシティ—台湾系仏教運動を手がかりと

- して一」吉原和男・クネヒト・ペトロ編『アジア移民のエスニシティと宗教』風響社、pp.161-189.
- ・三木英・櫻井義秀編、2012、『日本に生きる移民たちの宗教生活—ニューカマーのもたらす宗教  
多元化—』ミネルヴァ書房.
- ・森田芳夫、1996、『数字が語る在日韓国・朝鮮人の歴史』明石書店.
- ・梁愛舜、2004、『在日朝鮮人社会における祭祀儀礼—チャーサの社会学的分析—』晃洋書房.
- ・吉原和男・クネヒト・ペトロ編、2001、『アジア移民のエスニシティと宗教』風響社.

## **Survival and conflict as Ethnic Church : A Case Study of KCCJ in the Post-War Period**

OGI, Shoichi

### **Summary**

The purpose of this paper is to clarify how the Korean Christian Church in Japan (KCCJ) was rebuilt during the post-war period. In particular, this paper focuses on the status of Christianity in Korean society in Japan. Before World War II, KCCJ acquired workers by enlisting the help of intellectuals and by providing education that instilled resistance Japanese colonial rule. However, post-war, reconstruction of the church became an issue by the return of the believers to Korea. KCCJ, however was able to smoothly rebuild the church by forming a cooperative relationship with Mindan. However, it was structured in a manner that effectively approved the earlier confrontationist attitude. Therefore, KCCJ faced conflict as an Ethnic Church with all Koreans in Japan as missionary targets.

### **Key words**

Ethnic Church, Korean Christian Church in Japan (KCCJ), Koreans in Japan, Division of Korean Peninsula, Conflict